

الإسلام والاصلاح

الوزير رشيد الدين والنجدد الاسلامي بايران في القرن الرابع عشر الميلادي

دوروتيا كرافولسكي

تعالجُ هذه المقالة مسألةً تتعلق بالاصلاح الإسلامي أو الإصلاح في الإسلام. إذ اخترتُ من بين الإصلاحيين الإسلاميين الكلاسيكيين ذوي الاتجاه العقلاني التجديدي؛ الوزير المشهور للدولة المغولية بإيران رشيد الدين ابن أبي الخير الهمداني (١٢٤٧ م - ١٣١٨ م). فقد ظلَّ رشيد الدين وزيراً للأسرة المغولية الحاكمة بإيران زهاء العشرين عاماً. ورغم شهرة رشيد الدين في أوساط الدارسين المُحدّثين بسبب عمله التاريخي الضخم، لكن جوانب كثيرة من حياته، ونشاطاته العلمية والفكرية؛ ما تزال مجهولةً لدى دارسي الإسلاميات؛ فنحن لا نملك حتى اليوم سيرة «علمية» له تضعُ آثاره الكتابية في التاريخ الثقافي لعصره^(١). بل إنَّ اعتباره أحد الإصلاحيين الإسلاميين فرضيةً من جانبي تردُّ

(١) كان E. Quatremère أول مَنْ عرّف بالوزير رشيد الدين في عالم الاستشراق؛ قارن بكتابه:

Histoire des Mongols de la Perse, 1936, 1968 وقد كتب للكتاب مقدمة بعنوان:

Mémoire sur la vie et les ouvrages de Raschid-Eldin». وفي ذكرى مرور ستماية

عام على وفاته أقيمت ندوةٌ صدرت عنها مجموعةٌ من الأبحاث عن حياته وأعماله العلمية:

Proceedings of the Colloquium on Rachidaddin, Tehran 1971. وقد قام يوسف

فان إس بوضع قائمةٍ بكتاباتهِ العقدية الفلسفية، وأوجز مضامينها، وحاول التعرف على

بواعث تأليفها: J. van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten (Wiesbaden 1981).

ولفؤاد عبد المعطي الصبياد ترجمةً طويلةً تتضمن حياته وأعماله السياسية وإنجازاته العلمية:

مؤرخ المغول الكبير رشيد الدين فضل الله الهمداني. القاهرة ١٣٨٧/١٩٦٧. وفي الدراسات =

لأول مرة في هذه المقالة. فقد شغل الباحثون في حياته وآثاره بإيضاح علاقته بالإسلام، وهو اليهودي الذي اعتنق الإسلام متأخراً^(٣). وهذا ما يبدو في آخر دراسة استشراقية صدرت عنه، إذ نظرت إلى رسائله العقيدية والفلسفية باعتبارها نتيجة للإحساس الملح بضرورة إثبات حُسن إسلامه^(٤).

ولا شك أن وجهة النظر هذه، والتي سادت البحوث عن رشيد الدين حتى اليوم، ما كانت مناسبة أو ملائمة لاعتباره إصلاحياً إسلامياً. ويعود ذهابي لذلك في هذه المقالة؛ إلى أنني تنبّهت للبيئة التي نشأ فيها، والتي تركت فيه أعمق الآثار. لقد كانت بيئة بلاط المغول الإيلخانيين بإيران، والتي اتّسمت بتعددية «دينية» واجتماعية وثقافية. وهي لم تحتضن رشيد الدين في شبابه فقط بل رافقته في مختلف مراحل عمره وحتى وفاته^(٥). وهكذا ما كان له أن ينشأ نشأة دينية متشدّدة في هذا الاتجاه أو ذاك. بل إنّ تلك البيئة هيأتها - كما أرى - لما صار عليه فيما بعد بوصفه إصلاحياً إسلامياً؛ أعدت هنا اكتشافه. وهو أمر يبدو أنّ معاصريه أو بعضهم كانوا يسلّمون له به، إذ يضعونه بين الإصلاحيين من أهل السنّة والجماعة^(٦).

وليس بالمستطاع الآن، بسبب قلة البحوث عن رشيد الدين، الإحاطة

= الصادرة عن العصر الإيلخاني معلومات متناثرة عنه.

(٢) بدأ النقاش في ديانة رشيد الدين، وهل وُلد يهودياً أو مسلماً منذ أيام Quatremère. وكانت الآراء في ذلك مفترقة دائماً، قارن بدوروتيا كرافولسكي D.Krawulsky: Mongolen und Ilkhāne, Beirut 1989, S.13-14. ويدّوي أنه لم يعتنق الإسلام في كهولته؛ وهذا مرجّح لأنه ألّف رداً على اليهود في إنكارهم النسخ في الشرائع يُظهر معرفة عميقة بالتوراة؛ قارن برشيد الدين: مجموعة رشيدية، مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس، القسم العربي، رقم ٢٣٢٤، ق ١٠٧ أ - ١٠٩ أ. وفي مكان آخر (ق ١١٩ ب) يذهب إلى أنّ والده كان رجلاً محترماً، ولم يكن مسلماً لكنه رغم ذلك كان عظيم الاحترام للإسلام، وكان على علاقة حسنة بكبار العلماء المسلمين بالبلاد.

(٣) J. van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten. Weisbaden 1981.

(٤) D. Krawulsky: Mongolen und Ilkhāne. Ideologie und Geschichte, Beirut 1989, S. 12-13.

(٥) تاريخ وصاف، طبعة حجرية ١٣١٨ شمسي، ص ٥٣٩، س ١٩ وما بعده.

بعمله الإصلاحية، وبالتالي تقويمه التقويم الصحيح. صحيح أن مقاصده الرئيسية في عمله الإصلاحية تبدو للقارىء بعد اطلاعٍ قصيرٍ نسبياً على مؤلفاته؛ لكن تفاصيل منظومته، وأدواتها تحتاج للتمكن منها إلى سنواتٍ من البحث الدقيق فيما خلفه من آثار. فقد ترك رشيد الدين آثاراً ضخمةً في كلِّ مجالات الكتابة؛ يكاد باحث الإسلاميات المتخصص يعجز عن القيام بمهامِّ دراستها. مقصد رشيد الدين الرئيسي: التوازن والتوسط. وهو - فيما أحسب - مقصد يشترك فيه كلُّ الإصلاحيين العقلانيين التجديديين الكبار من أهل السنة والجماعة.

وبسبب ما تحدّث عنه من قبل من نقصٍ في الأبحاث المتصلة برشيد الدين، سأحاول هنا بشكلٍ مؤقتٍ الاختصار على وجهٍ واحدٍ من وجوه عمله الإصلاحية وأدواته، وأعني بذلك مسألة الناسخ والمنسوخ في القرآن^(٦)، وما نجم عن تأويله الخاص لها من فهمٍ مختلفٍ لمعنى الجهاد ودوره باعتباره حرباً دفاعيةً زمن الرسول على الأقل.

تشكّل فكرة الإصلاح جزءاً أساسياً في آليات المنظومة الإسلامية السنية. وتُسوّغ هذه الفكرة نفسها أو يسوّغها مؤيدوها بأثر يروونه عن الرسول يرد فيه: يبعث الله على رأس كلِّ مائة سنةٍ من يُجدّد على الأمة دينها، فيحمي بذلك الإسلام من تحريفات الغالين وتأويلات المبتدعين^(٧). والحق أن الاعتقاد

(٦) هناك في الدراسات الإسلامية كتبٌ كثيرةٌ مستقلةٌ في «علم الناسخ والمنسوخ»؛ قارن بالفهرست لابن النديم، نشرة رضا تجدد، ص ٤٠. وأقدم الرسائل في النسخ الرسالة المنسوبة للزهري (- ١٢٤ هـ / ٧٤٢ م) وإن تطرق الشك لتلك النسبة، قارن: A. Rippin, *az-Zuhri, Naskh al-Qur'ān and the Problem of Early Tafsir texts*, in: BSOAS 47 (1984). David S. Powers: *The Exegetical Genre nāsikh al-Qur'ān waman-sūkhuhu*, in: *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford 1988. وهناك دراساتٌ أخرى حديثةٌ في النسخ لـ E. Hahn و J. Burton و A. Rippin. وبالعربية هناك دراسةٌ في جزأين لمصطفى زيد (القاهرة، ١٩٦٣)، ونادية شريف العمري: النسخ في دراسات الأصوليين (بيروت، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م).

(٧) عن أبي هريرة عن رسول الله: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كلِّ مائة سنةٍ من يُجدّد لها =

الإسلامي القائل بختم النبوة - أي أن محمداً هو آخر رسل الله وخاتم أنبيائه^(٨) - هو الذي أدى إلى ظهور فكرة المجدد عند أهل السنة، الذي يأتي على رأس كل قرن جديد^(٩) وتشير سلسلة المجددين السنين التي ترد في بعض المؤلفات إلى سمة مشتركة لديهم جميعاً: إنهم رجالات للتوازن والتواصل والتوسط؛ يحاولون في أوقات الأزمات والتهديد الأيديولوجي الخارجي، وصل ما انقطع بين التيارات الفكرية والسياسية المتنازعة داخل الإسلام؛ عن طريق وسطية محافظة تحول دون تفكك الجماعة، وتشرذمها، وتفتح الآفاق لرؤية جديدة للقضايا والمشكلات. وأحسب أن هذه الرؤية للإصلاح ووظيفته عبر التاريخ هي التي أعطت الإسلام السني قوته وإمكاناته التوحيدية، وحوّلته إلى التيار الأضخم ضمن الإسلام؛ وهذا إن لم نقل إنه صار علماً على الإسلام كله^(١٠)!

= دينها؛ سنن أبي داود (القاهرة، ١٣٤٨ هـ)، الملاحم، باب ما يُذكر في قدر المائة = ج ٢/٢٠٩؛ ومعرفة السنن والآثار والبيهقي (القاهرة، ١٩٦٩) ج ١/١٣٧؛ وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي (القاهرة، ١٩٦٤) ج ١/١٩٩ - ٢٠٠؛ وعون المعبود بشرح سنن أبي داود للعظيم آبادي (المدينة المنورة، ١٩٦٩) ج ١١/٣٨٥ - ٣٨٦ رقم ٤٢٧٠. وقال ابن تيمية في الرسالة إلى الملك الناصر (بيروت، ١٩٧٦) ص ١١: «ولا يكون التجديد إلا بعد اهتدام». وهناك دراسات عربية حديثة عن قضية المجددين؛ قارن بالمجددين في الإسلام لعبد المتعال الصعدي (القاهرة، ١٩٥٣) ص ٨ - ١٠، والمجددين في الإسلام لأمين الخولي، ١ - ٢، (القاهرة ١٩٦٥).

(٨) انظر الآن عن هذا الموضوع: Carsten Colpe: Das Siegel der Propheten, Berlin 1990.

(٩) تذهب E.Landau - Tasserion مذهباً آخر في فهم المجدد القرني. فهي ترى أن الشافعي وأتباعه هم الذين أدخلوا النظرة وأثارها تسويغاً لرؤية الشافعي للمسألة. بيد أن هذه القضية موجودة لدى المتصوفة المسلمين بأبعاد أخرى لا علاقة لها بالرؤية الفقهية. فالأولياء عندهم هم خلفاء النبي؛ قارن بالحكيم الترمذي: ختم الأولياء (نشر عثمان مجي) ص ٣٤٢ - ٣٤٦ وما بعدها. ويبدو من هذا كله أن أهل السنة والجماعة بحثوا عن «مؤسسة بديلة» لمؤسسة الإمامة الشيعية بعد أن تحولت الخلافة إلى مجرد مؤسسة سياسية تنفيذية: قارن: E.Landau -

Tasserion: The Cyclical reform, in: Studia Islamica 70 (1989).

(١٠) أعني هنا الشخصيات الإصلاحية من مثل الشافعي والغزالي وفخر الدين الرازي - الذين وقفوا بين التيارات المختلفة داخل الإسلام. وأوافق في ذلك I.Goldziher وآخرين من رأوا أن العالم الذي يحصل على اعتراف به كمجدد هو ذلك الذي يتفهم الإجماع بعمق، ويحاول =

لقد حظي «الطريق الوسط» في الإصلاح بدعم وتأيد كبار العلماء المسلمين الذين اعتبروا الإسلام السنيّ التمثيل لهذا السبيل^(١١)، ووضعوه في مقابل «الصراط المستقيم» الوارد في القرآن الكريم، والذي يَصِفُ القرآن السائرين عليه، والخارجين عنه على النحو التالي: ﴿أَفَمَنْ يَمِشُّ مَكْبًا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَم مَن يَمْشِي سُوءًا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (سورة الملك ٢٢/٦٧). هكذا، فإنّ الباحث الباكستاني المعروف فضل الرحمن، عندما يتحدّث عن مهمة المجتهد الصعبة، والتي تقوم على اكتشاف نقطة توازنٍ دقيق بين المحافظة والتجديد؛ من أجل مواجهة واستيعاب العقبات الطارئة المتمثلة في الظروف المستجدة لقرنٍ جديد^(١٢)، هذا الإدراك يضع في اعتباره التجربة التاريخية الطويلة للمجدّد السني الذي يظهر على رأس قرنٍ جديد فيكون بمسطاعه استيعاب متطلبات العصر الجديد؛ بدون تجاوز المبادئ الأساسية للإسلام.

وتأتي قابلية الإسلام السني للتجديد من مبدئه الأساسي الاجتهاد، والمعني به بذل الجهد الفردي من جانب العالم الفقيه من أجل استنباط الحكم الشرعي من القرآن والسنة. وقد صار هذا الأصل أو المبدأ مسلمةً من مسلمات الحياة اليومية في المجتمعات الإسلامية استخدم دائماً من أجل اقتراح حلولٍ للمشكلات الطارئة، وتلمس الجديد البناء في شتى مناحي الحياة. ومن البديهي أن يكون الأصل هذا القاعدة الأساسية لأي عملٍ إصلاحيّ داخل الإسلام^(١٣).

وتعرف التجربة السنية التاريخية مع الاجتهاد والإصلاح اتجاهين أو حركتين

= التوسّط بين الاتجاهات المتناقضة فيعمل كعنصر توحيد. وقارن بوجهة نظر أخرى: E.Lan-dau-Tasserou; op.cit. p.86.

(١١) قارن بابن تيمية: الرسالة القبرية (القاهرة ١٣١٩ هـ / ١٩٠١ م). ص ١١.

(١٢) Fazlur Rahman: Islam and Modernity (Chicago 1982), p. 1-2.

(١٣) انظر عن قضيتي الاجتهاد والتجديد من الناحية التاريخية؛ Wael B. Hallaq: Was the gate of idjtihad closed? in: IJMES 16 (1984) وناديه شريف العمري: الاجتهاد في الإسلام، بيروت ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م، الفصلان الرابع والخامس.

اثنين؛ أولاهما الحركة العقلانية التجديدية، والأخرى الإصلاحية السلفية^(١٤). وللحركتين المتمايزتين هدفٌ مشتركٌ واحد: تقوية الوعي السني بالذات والدور والهوية؛ للحيلولة دون تصدُّع المنظومة العقدية والسياسية والاجتماعية، والوقوف في وجه مظاهر التحلُّل والانحطاط. لكنَّ هذين الاتجاهين كما هو معروف ينشئان ويتحدثان إلى بيئاتٍ مختلفة. وهكذا يمكن القول إنَّ الاتجاه العقلاني التجديدي يوجد بوجهٍ خاصٍّ في المجتمعات المتعددة الديانات، والمتعددة البيئات الثقافية؛ بينما يظهر الاتجاه الإصلاحي السلفي ويقوى في البيئات المتوحَّدة أو المندمجة دينياً وثقافياً. ويبدو من هذا التحديد لاتجاهات الإصلاح أنَّ البيئات ذات التعدد الديني والثقافي كانت الأكثر قابليَّةً للتدليل العقلاني، بينما كانت البيئات المتوحَّدة أو المندمجة أكثر ميلاً لإعادة اكتشاف قيمٍ وتوجهاتٍ تقليدية من أجل الإصلاح والتجديد. وربما رجع ذلك إلى أنَّ تلك البيئات ما كانت تواجه عادةً تحدياتٍ قويَّة ناجمة عن ثقافات غريبة أو مجموعات أفكار متمايزة تناظرها في بيئاتها الخاصة ذاتها^(١٥). والمعروف أنَّ الأصول التاريخية للحركات الإصلاحية العقلانية تستهدي بمبادئ وتوجهات المعتزلة، والتصوف، والفلسفة؛ في حين تستقي الحركات الإصلاحية السلفية من مصادر وينابيع السنة النبوية، والسلف الصالح، والتقاليد العقدية والفقهية للمدرسة الحنبلية، رافضةً اعتبار مصادر الاستلهم الثلاثة لدى الإصلاحية العقلانية، حقيقةً بالاتباع أو الاقتداء.

(١٤) يتحدث الدارسون المحدثون للإسلام عن «أهل الحداثة والعصرنة» و«الأصوليين» أو «التقليديين» دون تأصيل ذلك من الناحية التاريخية بالنسبة للتيارين. ولذا أثرت استعمال المصطلحين بهذه الطريقة مع ملاحظة أنني أعني «بالعقلانية التقدمية» الطرائق المستخدمة وليس المعنى الأيديولوجي المعاصر لذلك.

(١٥) ربما أمكن توضيح ذلك من خلال عبارات لكارل مانهايم هي: «لا تؤدِّي الاتجاهات الفكرية المختلفة داخل ثقافةٍ معيَّنة في حقبةٍ معيَّنة إلى ظهور مشكلات حقيقية ما دام العالم الثقافي لتلك الثقافة واحداً، وما دام الاستقرار الاجتماعي سائداً في أصول ذلك العالم. فما دامت المفردات تملك معنى واحداً، وما دامت طرائق استنباط وتوليد الأفكار متعارفاً عليها يتلقاها الطفل في المجتمع منذ الصغر ويتربَّى عليها؛ ما دام ذلك كله سائداً؛ فإنَّ ظهور اتجاهاتٍ =

يقوم التصور الإسلامي للحياة الإنسانية على اعتبارها وحدة واحدة في شتى مناحيها، واعتبار الإسلام نهجاً للحياة البشرية كلّها دونما تفرقة بين مجال ديني وآخر دنيوي. ولذا، فإنّ الإصلاحيين المسلمين عبر العصور كان عليهم الرجوع دائماً إلى القرآن باعتباره أصل التصور الإسلامي^(١٦)؛ من أجل استنطاقه، وإعادة تأويله. أمّا السلفيون من بينهم فيقفون عند ظاهر النصّ، ويؤثرون استخدام السنة النبوية وآراء السلف الصالح في تفسيره، كما يُسوون بين التفسير والتأويل. وأمّا العقلانيون التجديديون فيهتمون بالظواهر اللغوية للنصّ القرآني وسياقاته كما يفعل الأصوليون، لكنهم يضعون التأمل العقليّ مصدرّاً ثانياً لفهم النصّ مفرّقين بذلك بين التفسير والتأويل، باعتبار أنّ التفسير اهتمام لغويّ الطابع بظواهر النصّ، في حين أنّ التأويل عملية عقلية تبحث في المعاني الثانية للنصّ.

وانطلاقاً من الدور الأساسي الذي يلعبه القرآن الكريم في العمليات الاجتهادية الإصلاحية؛ فإنّ الإصلاحيين المسلمين كتبوا غالباً تفاسير للقرآن شاملة أو انتقائية. بل إنّ بعضهم ترك أيضاً رسائل في «قواعد التفسير» أو أصوله. والوزير رشيد الدين واحدٌ من هؤلاء^(١٧).

وكما سبق أن ألمحنا، فإنّ طرائق الاتجاهين في مقارنة القرآن واكتناحه متباينة. أمّا العقلانيون فيتوسّعون في مدّ المجاز وعلائقه وصيغته في القرآن، مُسمّين ذلك تأويلاً. وهم ينطلقون من أنّ مقاصد الوحي الإلهي لا تستنفدها ظواهر النصّ اللغوية؛ بل إنّ لكلام الله عزّ وجلّ عوالم من المعاني الشواني غير المتناهية. ويحتجّ هؤلاء - ومن بينهم رشيد الدين^(١٨)، لمذهبهم هذا بآية مشهورة

= فكرية متصارعة في ذلك المجتمع يبقى أمراً غير مُتصوّر» قارن؛ Karl Mannheim: Ideologie und Utopie, Frankfurt/Main 1985, S. 7 ff6.

(١٦) قارن عن ذلك على سبيل المثال بكتابات مصلح إسلامي معاصر هو الباكستاني فضل الرحمن:

Fazlur Rahman; op.cit. 1-2.

(١٧) رشيد الدين: لطائف الحقائق (نشر غلام رضا طاهر، طهران ١٩٧٦ م) ص ص ٧١ - ١٤١.

(١٨) بدأ رشيد الدين عام ٧٠٥ هـ / ١٣٠٦ م بكتابة رسائل في تفسير القرآن، وفي بعض القضايا =

في القرآن كتب رشيد الدين أيضاً رسالة خاصة في تفسيرها؛ والآية هي: (سورة الكهف ١٨/١٠٩) ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾. ويرفض السلفيون هذه الطريقة في النظر إلى القرآن؛ فيركزون على ظواهر النصوص اللغوية، وسياقاتها الأسلوبية، وأسباب نزولها المرئية، والمأثورات عن النبي والسلف الصالح في فهمها وتطبيقها^(١٩). وهكذا ظهرت مذاهب مختلفة في تفسير القرآن يهمنها هنا مذهبان اثنان. الأول المذهب ذو المصادر المعتزلية الفلسفية الصوفية، وهو يمثل الثقافة التقليدية للاتجاه الإصلاحية العقلاني التجديدي؛ والمصادر الثقافية هذه يرفضها السلفيون، ويكفرون دعاتها. وقد اشتهر من التفاسير لدى الإصلاحيين العقلانيين بعد الغزو المغولي للعالم الإسلامي في القرن الثالث عشر الميلادي تفسير الزمخشري (- ٥٣٩ هـ / ١١٤٤ م)، وفخر الدين الرازي (- ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩ م). والثاني مذهب النصيين السلفيين الذين يلتزمون بظاهر النص، ومأثور النبي والسلف في تفسيره. وقد اشتهر من تفاسير رجالات هذا المذهب: تفسير الطبري (- ٣١٠ هـ / ٩٢٢ م)، وابن الجوزي (- ٥٩٨ هـ / ١٢٠١ م)، والسيوطي (- ٩١١ هـ / ١٥٠٥ م).

تميز القرن الثالث عشر الميلادي بأحداثٍ ضخامٍ على مستوى العالم

= العقدية والفلسفية. وهو يتحدث عن علة إقباله على ذلك بأنه دعوة واحتساب وتكليف. فقد ظهر له في المنام الخلفاء الراشدون الأربعة، والحسن والحسين؛ بل رأى النبي نفسه - وكلفه جميعاً بأن يكتب. وقد حاول في كتاباته كلها اتباع «الطريق الوسط» للمجددين، وجمع فتاوى من العلماء على شكل تقريراتٍ لرسائله. وفي النهاية ضمّ الرسائل والفتاوى حولها في «مجموعة» قارن؛ رشيد الدين؛ لطائف الحقائق (نشر غلام رضا طاهر، طهران ١٩٧٦)، ص ص ٤٤ - ٤٩، J. van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten. Wiesbaden, 1981.

(١٩) انظر:

Goldziher: Die Richtungen der Koran Auslegung, Neudruck Leiden 1952, S. 55-262; Andrew Rippin (Ed.): Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an. Oxford 1988.

الإسلامي كله. فقد شهد القرن المذكور هجمات المغول المدمرة على دار الإسلام بعد أن استطاع جنكيزخان توحيد القبائل المغولية والتركية وقيادتها عام ١٢١٥ م لغزو شمالي الصين^(٢٠). وقد توسّع بعدها مستعيناً بأدوات الحصار الصينية حتى بلغ أوروبا في هجماتٍ سريعةٍ متتالية. وفيما يتصل بالعالم الإسلامي فقد سقط مشرقه كله وحتى الفرات في أيدي المغول. لكنّ المسلمين استطاعوا أن يجمعوا قواتهم من جديد بالشام ومصر بعد تضعُّع السلطة المركزية المغولية فأوقفوا الزحف المغوليّ على بقية دار الإسلام، وأقاموا الدولة المملوكية التي شكّلت نداءً للإيلخانيين المغول بإيران والعراق والأناضول من الناحيتين السياسية والعسكرية^(٢١).

انطلق المغول لغزو العالم مسلّحين بأيديولوجيا سياسية تقول بالسيطرة العالمية، وتسوّغها عقائدهم الدينية. فحسب الاعتقاد المغولي يُعتبر الخان الأكبر مفوضاً من السماء بحكم العالم، ونشر النظام والسلام فيه. فهناك إلهٌ واحدٌ في السماء (تانغري)، وحاكمٌ واحدٌ على الأرض. وقد سادت هذه النظرة للذات والدور في عمليات الغزو السريعة والواسعة. واقرن بهذه العقيدة الدينية/السياسية تسامُحٌ تجاه أتباع العقائد الأخرى إذ اعترف المغول بالديانات التي تعاملوا مع معتنقيها باعتبارها جميعاً طرقاً متقاربة للوصول إلى الله. وبنتيجة ذلك أعفوا رجال الدين من سائر الأديان من الضرائب في مناطق سيطرتهم. أمّا الدعوى الإسلامية بحقّ المسلمين في السيطرة على العالم فلم تحظَ طبعاً بموافقة المغول. وقد اعتبروا الإسلام في نواحي سيطرتهم واحداً من عدة ديانات. وقد استمر هذا «الإغفال» الإيلخاني للتعددية الدينية في دولتهم ثلاثين عاماً بين ١٢٦٤ م تاريخ تأسيس هولاكو للمملكة الإيلخانية و١٢٩٥ م تاريخ اعتناق

(٢٠) انظر على سبيل المثال:

Desmond Martin: The Rise of Chinggis Khan and his Conquest of North China. 1950.

(٢١) قارن:

B.Spuler: Die Mongolen in Iran; David Morgan: The Mongols, Oxford 1986.

T.Allsen: Mongol Imperialism. California 1987.

الإيلخان المغولي غازان للإسلام على المذهب السني. وخلال هذه الحقبة كانت النخبة المغولية منقسمة بين عدة ديانات دون أن يُحدث ذلك صعوبات كثيرة^(٢٢). وفي هذا الجو المفتوح استطاع المتكلم والفيلسوف اليهودي ابن كمونة أن ينشر كتابه، المقارن عن الديانات الثلاث: اليهودية، والنصرانية، والإسلام؛ واضعاً لها كلها في المنزل نفسه^(٢٣). لكن باعتناق الخان المغولي للإسلام على المذهب السني تغير الموقف تغيراً جذرياً بالنسبة للإسلام، إذ عاد هو الدين الرسمي للدولة بإيران. وقد اتخذ غازان لنفسه بعد اعتناق الإسلام لقب «پادشاه إسلام»، كما سُمي عاصمته «شهر إسلام» أي «مدينة الإسلام»؛ وبذلك عبر عن رؤيته لنفسه ودوره باعتباره نفسه الحاكم الأعلى بدار الإسلام كلها. لكن الواقع لم يكن يؤيد هذه الدعوى. ففي القاهرة كان المماليك يحكمون؛ وقد عادوا فأحيوا الخلافة العباسية التي ضربها المغول ببغداد عام ١٢٥٨ م. وقد عهد الخليفة العباسي الجديد للمماليك بإدارة ممالك دار الإسلام باسمه وبذلك أعطاهم شرعية مضاعفة بعد تلك التي انتزعوها بسيوفهم في نضالهم ضد المغول والصليبيين. وهكذا، فقد كان على غازان خان إثباتاً لدعواه وتحقيقاً لها أن يُزيل السيطرة المملوكية عن مصر والشام، ويلعب بالتالي دور الحامي للخلافة والإسلام. ويبدو أن هذا الإدراك لعلاقات القوة بدار الإسلام هو الذي دفعه للبدء في خطط واسعة النطاق للفتح والسيطرة والاستيلاء باتجاه بلاد الشام. وقد لاحظ المماليك بسرعة هذا التحول الخطير في السياسة الإيلخانية، وحاولوا مواجهته على المستوى الأيديولوجي والسياسي إلى جانب التصدي العسكري. وهكذا شن الإصلاح السلفي الكبير ابن تيمية (- ٧٢٨ هـ / ١٣٢٧ م) حملة دعائية ضخمة ضد المعسكر الإيلخاني داعياً إلى استمرار الجهاد ضد المغول الذين رأى فيهم إصراراً على الكفر رغم تظاهرهم باعتناق الإسلام. وقد رأى ابن تيمية أن على السلطان المملوكي مجاهدة المغول الإيلخانيين مرة في العام على

(٢٢) درست بعض المسائل الأيديولوجية المرتبطة بالظاهرة المغولية في:

D.Krawulsky: Mongolen und Ilkhāne. Beirut 1989.

(٢٣) انظر عن ابن كمونة: EI (M. Perlman)

الأقل^(٢٤). لكنّ الهجمات والهجمات المضادة بين الطرفين لم تؤدّ إلى نتائج حاسمة؛ إذ لم يستطع أيّ منهما تحقيق انتصارٍ واضحٍ على الآخر. وللخروج من هذا الموقف المُنبئ بالعجز قرّر أوجايتو أخو غازان، وخليفته على عرش الإيلخانيين بإيران البحث عن هويةٍ ودورٍ جديدين خارج الإسلام السني. بدأ أوجايتو ذلك بتلقيب نفسه بلقب «سلطان». ومن المعروف في نطاق الإسلام السني أنّ الخليفة وحده هو الذي يملك منّح هذا اللقب. وفي الوقت نفسه أسّس أوجايتو عاصمةً جديدةً سمّاها سلطانية. وبذلك أظهر استقلاليته الكاملة عن عالم النظرية السياسية السنية. لكنه لم يكتف بذلك إذ بدأ يتحوّل ببطء باتجاه الشيعة الإمامية؛ وهو مذهبٌ إسلاميٌّ يملكُ تصوراً متميّزاً للإسلام وتاريخه السياسي، ولا يلتزم بالتصور السني الخاصّ بوحدة الخلافة والأرض والأمة^(٢٥). وكان المسلمون الشيعة قد تمكنوا عبر القرون الإسلامية الأولى من إنشاء عدة دولٍ خارج نطاق السيطرة السنية.

بيد أنّ التحوّل الإيلخاني باتجاه التشيع الإمامي، ترك «أهل السنة» بإيران بدون سلطةٍ حاميةٍ وراعية. ويبدو لي أنّ الموقف المستجد على «أهل السنة» كان ضمن الأسباب المباشرة لمشروع رشيد الدين الإصلاحية. ففي كتاباته الكلامية حاول رشيد الدين تقوية الوعي السني بالذات والدور، كما حاول أن يثبت أنّ مذهب أهل السنة والجماعة هو الإسلام الحقّ، ومقتضى وحي الله عزّ وجلّ. لكنّ علينا أن لا ننسى أنّ رشيد الدين كان بالدرجة الأولى رجل دولة. وهي دولةٌ حكمت المسلمين بالسيف لمدة ثلاثين عاماً قبل أن تُقرّر الاقتراب منهم عن طريق اعتناق الإسلام سعيّاً نحو المزيد من الشرعية في عيون الرعايا، الشرعية التي تتجاوز شرعية القهر. ويبدو أنّ كثيرين من المسلمين بإيران لم يأخذوا إسلام الإيلخانيين المفاجيء مأخذ الجدّ؛ بدليل امتداح المؤرّخ الفارسي

(٢٤) ابن تيمية: رسالة إلى السلطان الملك الناصر (نشرة صلاح الدين المنجد، بيروت ١٩٧٦) ص ١٧، وبدر الدين ابن جماعة: مختصر في فضل الجهاد، بغداد ١٩٨٣، ص ١٠٧.

(٢٥) قارن عن القضية:

D.Krawulsky: Legitimation und Herrschaft- Das Mongolische Dilemma, in D. Krawulsky: Mongolen und Ilkhāne, Beirut 1989.

المعروف، المقرب من رشيد الدين بل ومن الإيلخان أولجايتو للمماليك^(٢٦)، واعتباره دولتهم دولة الإسلام الأولى^(٢٧): «أما بلاد مصر والشام فما تزال بعد مُضيّ تسعين وستماية سنة ونيف على هجرة النبي العربي صادقة العزم، ثابتة القدم على سبيل الجدّ والاجتهاد قد اتخذت في دينها من قوله تعالى: إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم.. نقش خاتمها.. وأعلنت ولاءها لقوله تعالى: ولا تطع الكافرين والمنافقين.. لذلك لا جرم أن ينفردوا من جملة بلاد الإسلام بفضيلة التفوق وشرف الزعامة والامتياز». وبذلك فإن رشيد في أعماله الكتابية الإسلامية كان يريد بشكلٍ عامٍ تثبيت إسلامية الدولة الإيلخانية في أخلاق الناس؛ وهذا معنى التوقعات الكثيرة التي جمعها من العلماء عدة مرات ليس دفاعاً عن إسلامه أو كتاباته بل عن إسلامية الإيلخانيين الذين كان رشيد الدين في كتاباته الكلامية، وتفسيره للقرآن يصيغ لهم الأيديولوجيا الجديدة المسوّغة لحكمهم وشرعيتهم. وهو في سبيل الوصول لذلك اعتقد أنه لا بُدَّ من جلاء وجه الإسلام ليتناسبَ والبيئات الجديدة ذات المنحى المتغير والمتعدّد.

أثارت نظرية «الناسخ والمنسوخ» قدراً كبيراً من التساؤلات والانتقادات عبر العصور. وللنظرية جانبان اثنان، يقول الأول إنّ الإسلام باعتباره آخر الأديان، وخاتم الرسالات نسخ الرسالتين السماويتين الأخريين؛ اليهودية والنصرانية، وحلّ محلّهما. ويورد أصحاب هذه الرؤية آياتٍ من القرآن للتدليل على ذلك. لكنهم لا يكتفون بهذا بل يستطردون فيستخرجون نصوصاً من

(٢٦) قدّم رشيد الدين وصّاف الحضرة للإيلخان أو لجايغو في السلطانية في الرابع والعشرين من المحرم ٧١٢ هـ/١٣١٢ م فأهداه وصّاف كتابه التاريخي الذي سَمّاه «تجزية الأمصار وتزجية الأعصار». ويذكر وصّاف أستاذه ومتبنيّه رشيد الدين في مكانٍ آخر من تاريخه فيلقبه بمجدّد القرن السابع؛ قارن بتاريخ وصّاف: تجزية الأمصار وتزجية الأعصار لعبدالله بن فضل الله الشيرازي المعروف بوصّاف الحضرة. طبعة حجرية ببومباي ١٢٦٩ هـ/ ١٨٥٢ - ١٨٥٣ م، ص ٥٣٩، ٥٤٤.

(٢٧) تاريخ وصّاف ص ٨٣ - ٨٤.

التوراة والإنجيل من أجل ذلك^(٢٨). ويعتبر العلماء المسلمون هذا الجانب من النظرية جزءاً من الاعتقاد ولذا فهم يرونه مُلْزماً لكل مسلم^(٢٩). والجانب الثاني من النظرية هو ما يُعرف بالنسخ القرآني؛ ومؤداه أن هناك آياتٍ تتضمن أحكاماً شرعيةً نسختها آياتٌ أخرى، أي رفعت وأزالت حكمها، لصالح أحكامٍ جديدة. وحسب هذه الرؤية فإن الآيات القديمة المنسوخة الحكم، والآيات الناسخة، ما تزال موجودةً في القرآن المتلوة^(٣٠). ويبدو أن القول بالنسخ داخل القرآن قديماً في الإسلام؛ إذ إن هناك روايةً تنسبُ ذكره للمرة الأولى للخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب (٦٥٦ - ٦٦١ م)^(٣١). أما أصل النسخ فيعتمد القولُ به على تأويلاتٍ معينة لبعض الآيات القرآنية، في حين يعتمد تعيين الآيات الناسخة والمنسوخة ذاتها على آراء العلماء والجمهور والتقليد ولذا تختلف الآراء في تلك الآيات من عالمٍ لآخر من حيث العدد والتحديد. وقد ازداد عدد الآيات المنسوخة زيادةً كبيرة عبر العصور حتى بلغ حوالى الأربعماية في القرن الثالث عشر الميلادي عصر رشيد الدين. وقد أثارت قضية النسخ ردود فعلٍ متباينة عبر العصور تراوحت بين الجدل والإنكار تارةً والسخرية والاستهزاء تارةً أخرى. أما الإنكار فجاء من جانب أهل الديانتين الكتابيتين:

(٢٨) قارن بإمام الحرمين الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر ١٩٢٠ م، ص ٢٤١ - ٢٤٣، وفخر الدين الرازي: التفسير الكبير ١٢/١٠ - ١١.

(٢٩) ترتبت على هذا المبدأ مسألة أصولية هي: «شرع من قبلنا شرع لنا أم لا؟» قارن عن ذلك؛ الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد أديب صالح، دمشق ١٣٨٢ هـ، ص ١٩٨ - ١٩٩، وفخر الدين الرازي: التفسير الكبير ١٢/١٢، ١٣٦/٢٠.

(٣٠) راجع:

David Powers: The Exegetical Genre Nāsikh al-Qur'an wa Mansūkhahu, p. 118-120; A. Rippin (Ed.): Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an, Oxford 1988.

(٣١) قارن بآبن سلامة: الناسخ والمنسوخ (القاهرة ١٣١٥ هـ/ ١٨٩٩ م) ص ٥ - ٦، ونسخ القرآن المنسوب للزهري، نشرة A. Rippin، في 47 BSOAS (١٩٨٤) ص ٢٨، والنحاس: كتاب الناسخ والمنسوخ (القاهرة ١٩٠٥)، ص ٥، وأبو عبيد القاسم بن سلام: كتاب الناسخ والمنسوخ، نشرة J. Burton، Cambridge 1987، ص ٣.

اليهودية والنصرانية فقد أنكروا أن يكون الإسلام ناسخاً لأديانهم أو شرائعهم. وجادلوا في شأن صورة المسلمين عن الله عز وجل الذي ينسخ اليوم ما شرعه بالأمس على الرغم من القول بقدّم كلامه تعالى. وجاء الاستغراب الساخر بشأن النسخ داخل القرآن من غير المسلمين وبعض المسلمين لما يترتب على ذلك من تناقض في القرآن، والأحكام؛ مما لا يليق بتنزيه الله تعالى وحكمته. ولم يكن إنكار النسخ داخل القرآن معروفاً لدى دارسي الإسلام إلا عن رجلين اثنين أحدهما قديم والآخر مُحدث. أما الأول القديم فهو أبو مسلم الإصبهاني الذي عاش في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، والذي لا نكاد نعرف شيئاً عنه أو عن تفاصيل ردّه على القائلين بالنسخ القرآني^(٣٢). وأمّا الثاني فمُحدث وهو المصلح الهندي الإسلامي الكبير في القرن التاسع عشر السيد أحمد خان؛ والذي حظي باهتمام الدارسين وعنايتهم فصدرت عن حياته وأعماله وأفكاره عدة كتب^(٣٣). واستطيع الآن إضافة ثالثٍ للمكركين للنسخ القرآني هو

(٣٢) أبو مسلم محمد بن بحر الإصفهاني (٢٥٤ - ٣٢٢ هـ) معتزلي من كبار الكتّاب. اهتم بالتفسير وغيره من صنوف العلم. وتذكر له المصادر «جامع التأويل» في تفسير القرآن في أربعة عشر مجلداً، قارن عنه الأعلام للزركلي ٧٣/٦ م. وقارن ببعض حجج أبي مسلم على عدم وقوع النسخ في القرآن في المحصول للرازي، دار الكتب العلمية ببيروت ١٩٨٨، ١/٥٤٠ - ٥٤٣، شرح الأسنوي على منهاج الوصول للقاضي البيضاوي. مطبعة الباي الحلبي بمصر، ١٣٥١ هـ، ٢/١٧٠، والتقريب والتحرير لابن أمير الحاج على تحرير الكمال بن الهمام، مطبعة محمد علي صبيح بالقاهرة، ١٣٥٢ هـ، ٣/٤٤ - ٤٥. وانظر نادية شريف العمري: النسخ في دراسات الأصوليين، مرجع سابق، ص ٨٣ - ٨٤، ٩٧ - ٩٨، ١١١ - ١١٢.

(٣٣) ذكر Christan W. Troll في كتابه عن سيد أحمد خان الدراسات الصادرة عنه في فصلٍ خاص، Christian W. Troll: Sayyid Ahmad Khan, A Reinterpretation of Muslim Theology (New Delhi 1978), p. 3-27.

وانظر عن مبادئه في تفسير القرآن، ونظريته في النسخ؛

Ernst Hahn: Sir Sayyid Ahmad Khan's «The controversy over abrogation»: an annotated Translation in: Muslim World 64 (1974), 124-133; M. Daud Rahbar: Sir Sayyid Ahmad Khān's Principles of Exegesis. Translated from his «Tahrir fi usūl at-tafsīr», in: Muslim World 46 (1956), 104-122, 324-335.

وانظر عن نظريته في بعض كتبه: الخطابات الأحمدية = سلسلة مقالات عن حياة النبي، لندن ١٨٧٠، ١/١٨ - ٣٢.

الوزير رشيد الدين الذي أنكر النسخ ضمن مشروعه الإصلاحية الشامل. ولا يمكن الآن القطع فيما إذا كانت كتابات رشيد الدين قد أثرت في السيد أحمد خان. فقد كانت للوزير رشيد الدين علاقات أسرية وسياسة بالهند^(٣٤)؛ ولا يبعد أن تكون كتاباته وأفكاره قد وجدت طريقها إلى هناك؛ وربما كشفت الأيام عن مخطوطات لكتبه - التي كان شديد الحرص على التعريف بها ونشرها في الآفاق - في مكتبات الهند. على أن هذا التساؤل عن إمكان وجود علاقة بين مشروعي الرجلين لا يعود فقط لإصلاات رشيد الدين بالهند؛ بل لتشابه ظروف ظهور المشروعين، والاتفاق الظاهر في الخطوط الرئيسية. ولذا يمكن القول الآن مؤقتاً أن كلا الرجلين ينتمي إلى التيار العقلاني التجديدي. كما أن كلا منهما تأثر بتفسير الزمخشري وفخر الدين الرازي للقرآن. فيصف السيد أحمد خان على سبيل المثال تطوره الروحي بأنه خروج من التقليد الأعمى إلى العقلانية فالاعتزال^(٣٥). والملاحظ أن كلا منهما شهد حقبة كانت فيها المواجهة حامية بين الإسلام السني الضعيف سياسياً، والذي كانت تواجهه تحديات ضخمة داخلية مع فرق إسلامية أخرى، وتحديات خارجية مع قوى سياسية ودينية. ففي عهد رشيد الدين كان الإسلام السني يمر بأزمات طاحنة يأخذ بعضها برقاب بعض إذ سقطت الخلافة السنية ببغداد عام ١٢٥٨ م، وظهرت الدولة المغولية بإيران والعراق على أنقاضها، وتلت ذلك حقبة بلغت الثلاثين عاماً استبعد فيها الإسلام السني عن الصدارة السياسية والعقدية التي اعتادها في ظل خلافة بغداد وعندما أعيد الإسلام السني إلى الواجهة في الدولة الإيلخانية عام ١٢٩٥ م كان ذلك في سياق خطط عسكرية واسعة النطاق. لذا، فإنه عندما فشلت حملات الإيلخانيين في تحقيق أهدافها بدأوا يُعرضون عن التسنن، الذي نجح خصوصهم المماليك في الاستئثار بإمكانياته، ويبحثون عن هوية ودور مستقلين خارج الإسلام السني. واحتاج الأمر إلى عقد من السنين لكي يعود

(٣٤) K.A. Nizami: Rashīd al-Dīn Fazl Allāh and India, in: Proceedings of the colloquium on Rashīdaddin, Tehran 1971.

(٣٥) رشيد الدين: مجموعة (مخطوطة باريس، المكتبة الوطنية رقم ٢٣٢٤)، وكتاب التوضيحات، الرسالة رقم ٧، ق ٩٩ ب، Christian Troll; op.cit 37, 72.

الإيلخانيون إلى مذهب أهل السنة والجماعة؛ لكن رشيد الدين لم يعيش ليشهد تلك العودة فقد قُتِلَ عام ١٣١٨ م. أما السيد أحمد خان فقد شهد السقوط النهائي للسلطنة المغولية السنية بالهند عام ١٨٥٧ م تحت وطأة ضربات الاحتلال البريطاني بعد أن دخلت بريطانيا البلاد منذ العام ١٥٢٦ م. وترافق ذلك مع حركة تبشير مسيحيٍّ واسعة، ظهرت فيها أصواتٌ متطرفةٌ أرادت «تمسيح» الهند بالكامل^(٣٦). وسط هذا الجو المتأزم سياسياً ودينياً تصاعدت هجمات المبشرين على شخصية النبي محمد ودعوته. وقد اعتبر سيد أحمد خان سيرة النبي محمد، التي كتبها السير وليم موير W.Muir ذروةً من ذرى الهجوم على الإسلام ورسوله، وردَّ عليها ردّاً مُسَهِّباً^(٣٧).

وهكذا كان على الرجلين؛ كلٌّ في بيئته وعصره، وفي سياق محاولتيهما الإصلاحيتين، لا أن يردّا على الخصوم فقط؛ بل أن يُزيلا عن وجه الإسلام الناصع ما يمكن أن يكون موطن ضعفٍ تتوجّه إليه سهامُ الأعداء. وقد آمن كلا الرجلين بإطلاقية الإسلام، وأنه الدين الحق، وخاتم الرسالات؛ لكنهما رفضا النسخ داخل القرآن^(٣٨). وكلا الرجلين لقي عنتاً ومصاعب بسبب مشروعه الإصلاحية، واتهمه السلفيون بالزندقة^(٣٩). وبالنسبة لرشيد الدين كان هناك خصمه السلفي المعروف ابن تيمية، الذي صوّره بطريقةٍ أساءت إليه لدى الأجيال اللاحقة من قُرَّائه.

(٣٦) Aziz Ahmad: Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964 (Karachi 1967), P. 24-27; Christian Troll: Sayyid Ahmad Khan, op.cit. 38-39, 58-74; A Maicillo: Sir Sayyid Ahmad Khan and the Christian Challenge, in Annali Instituto orientali di Napoli 36 (1976), P. 85-102.

(٣٧) Sayyid Ahmad Khan: Khautabât-e Ahmadiyye = A Series of Essays on the Life of Muhammad. Vol. I (S. Supplement to the Essay of the Holy Koran P. 41-59), London 1870.

(٣٨) قارن بالمصادر الواردة في الملاحظة رقم ٣٣.

(٣٩) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (الرياض ١٣٨٣ هـ) م ٥٢٦/٢٨، وابن حجر: الدرر الكامنة (القاهرة ١٩٦٩) ٣/٣١٥، Christian Troll; op.cit p. 19-20.

يناقش رشيد الدين قضية النسخ القرآني في تفسيره لسورة (الكافرون) ضمن كتاب التوضيحات^(٤٠). وكان يريد في الأصل أن يفسر القرآن كله، لكنه خشي أن لا يتمكن من إنجائه فيما بقي من عمره فعمد إلى انتخاب سور وآيات قام بتفسيرها مدلاً من خلالها على ما أرادته من تأويل وإصلاح. تتضمن سورة (الكافرون) موضوعاً حدثت له أهمية مستجدة في عصر رشيد الدين. وسورة (الكافرون) مكية تجادل مشركي مكة وكفارها. ونصّ السورة: ﴿قل يا أيها الكافرون. لا أعبد ما تعبدون. ولا أنتم عابدون ما أعبد. ولا أنا عابد ما عبدتم. ولا أنتم عابدون ما أعبد. لكم دينكم ولي دين﴾. ويذكر المفسرون أن الآية الأخيرة في السورة: ﴿لكم دينكم ولي دين﴾ نسختها آية السيف التي يرد فيها الأمر بقتال المشركين. وقد رأى رشيد الدين أن الآية ليست منسوخة، فكان ذلك سبب اتهامه بتحريف الدين والزندقة في المعسكر المملوكي^(٤١). أما خصوم رشيد الدين من القائلين بنسخ الآية فإنهم يذهبون في تفسير ذلك مذهباً بسيطاً وواضحاً. فهم يقولون إن الإسلام كان ضعيفاً بمكة، وكان المشركون أقوىاء، وكان هم النبي قبل الهجرة أن ينتزع للدين الجديد حق الاختلاف، فأذن للمشركين القرشيين بالاحتفاظ بدينهم مقابل السماح له ولأتباعه باتباع الدين الذي يشاءون. فلما هاجر إلى المدينة، ونجحت دعوته في كسب أكثرية أهلها، قوي موقفه فنزلت آية السيف التي نسخت الآية الواردة في سورة (الكافرون)، طالبة مقاتلة المشركين وقتلهم أو يدخلوا في الإسلام. وهكذا، فإن رشيد الدين عندما يرفض نسخ آية سورة (الكافرون)؛ كأنما يسمح للمشركين والكفار أن يحتفظوا بعقائدهم القديمة المخالفة للإسلام. وكان المقصود بالكفار عند فقهاء المعسكر المملوكي في عهد رشيد الدين المغول الإيلخانيين. وبذلك، فإنه كما يحدث في حالات الجدل والصراع بين الخصوم؛

(٤٠) كتاب التوضيحات يشكّل قسماً من الكتب والرسائل الواردة في مجموعة (مخطوطة باريس، المكتبة الوطنية، القسم العربي، رقم ٢٣٢٤) ق ٥٤ أ - ١٦٧ ب. ويرد تفسير السورة رقم ١٠٩ (سورة الكافرون) ضمن كتاب التوضيحات، وهي الرسالة السابعة (ق ٩٩ - ١١٠ ب).

(٤١) قارن بالملاحظة رقم ٣٩ حول اتهامات ابن تيمية (- ٧٢٨ هـ) وابن حجر (- ٨٥٢ هـ) له.

جری قَلْبُ كلام رشید الدین، وتأویله على غیر حقیقته. وتناقل آخرون هذه الصورة لرشید الدین بحيث سادت فیما بعد فی الكتابات فاعتبر رشید الدین زنديقاً منحرفاً أراد تسویغ کُفر المغول أو شُرکهم^(٤٢).

فإذا نظرنا إلى رأي رشید الدین من خلال كتاباته الإصلاحية التي وصلتنا، تبين لنا أنَّ هذه الصورة الجدلية له لا تُنصفُه على الإطلاق. فقد كان الرجل كما يظهر من كتاباته مسلماً مخلصاً أراد اجتلاب النصف الآخر من العالم غیر المسلم إلى الإسلام من خلال الإقناع والحُجَّة وليس من خلال التهذُّد بالقتال والإبادة. وكان أسلوبُ الدعوة عن طريق الإقناع والمقاربة قد أظهر فائدته قبل عقدٍ أو عقدين من السنين عندما أقبلت أعدادُ هائلةٌ من الترك والمغول على الإسلام دونما حربٍ أو إكراه^(٤٣).

يقول رشید الدین إنَّ الذين يذهبون إلى أنَّ قوله تعالى ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ نسخته آيةُ السيف بالمدينة، إنما يُقرُّون بطريقة «غير مباشرة» أنَّ القرآن الكريم سمح للكفار بالاحتفاظ بدياناتهم وعقائدهم لسنواتٍ قبل أن يجري نسخُ ذلك. على أنَّ تفسيراً كهذا غير معقولٍ ولا مقبول، إذ إنَّ النبيَّ بُعث في الأساس لإزالة الشِّرْك والكفر وأهلها فكيف يُقرُّ ولو للحظاتٍ الكفار على أديانهم واعتقاداتهم ثم يعودُ فينسجها؟! إنَّ هذا يعني أنَّ الآيةَ أُوحيَتْ لغرضٍ آخر منذ البداية، وأنها عُنَّت منذ البداية غير ما فهمه القائلون بنسخها. ثم إنَّ تعليل إقرار الرسول الكفار على عقائدهم الموروثة بضعف الدعوة أول أمرها غير مقبولٍ؛ فالنسخ غير معقولٍ من هذه الناحية أيضاً.

ويتابع رشید الدین قائلاً إنَّ الآيةَ القرآنية التي يجري الاعتماد عليها للقول بالنسخ في القرآن، ليست بالضرورة دالةٌ على ذلك عند بعض المفسرين. ومن جهة ثانية، فإنَّ أبا مسلم الأصفهاني ذهب إلى أنَّ النسخ المقصود في الآية هو هيمنة الإسلام على الديانات السَّابِقة ونسخه لها، وليس النسخ داخل

(٤٢) انظر أيضاً الملاحظة رقم ٣٩.

(٤٣) كتاب التوضيحات، الرسالة رقم ٧، ورقة ١١ ب.

القرآن. وحتى لو سلمنا بأن الآية تعني النسخ داخل القرآن، فإن الآيات المنسوخة تبقى غير محدّدة، وبذلك يصبح الأمر في نظر بعض العلماء سراً من أسرار القرآن التي لا يُدرَكُ كُنْهها كما هو الحال مع الحروف الواردة في أوائل السُور، وليلة القَدَر، وساعة إجابة الدعاء، واسم الله الأعظم، وموعد قيام الساعة.

ولأنّ الآيات المنسوخة غير محدّدة بنصّ إلهي^(٤٤)؛ فإنّ الذين يحاولون تحديد تلك الآيات أو بعضها معرّضون للوقوع في الخطأ. فلو فرضنا أنّ مفسّراً قال بنسخ آيةٍ وهي غير منسوخة، فإنّ ذلك يعني فوات الفوائد المتضمّنة فيها، وضياع الحكمة من وراء نزولها. فالذي يجرؤ على فعل ذلك يعرّض نفسه والآخرين لغضب الله سبحانه وعقوبته؛ وقد نبّه رسول الله إلى خطر حدوث مثل ذلك بقوله: «من فسّر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»^(٤٥).

وقد ذهب جمهور العلماء إلى أنّ القول بالنسخ لا يجوز اللجوء إليه إلّا في حالات الضرورة القصوى، وعندما لا يكون هناك حل آخر للإشكال. فإذا تجاهل المفسّر أو الفقيه كلّ هذه المحاذير وأكثر من اللجوء إلى تعطيل الآيات عن طريق القول بنسخها كان ذلك من جانبه اعترافاً بالتناقض داخل القرآن. إنّ الأمر مع القرآن والنسخ فيه هو مثل شأن ذلك الذي يملك لآلئ كثيرة بينها قطعة زجاج يصعبُ التعرفُ عليها؛ فهل يلجأ من أجل الخروج من المأزق إلى التقاط قطعةٍ من بينها عشوائياً ورميها دون أن يتحقّق يقيناً من أنّ القطعة المرُميّة هي الزجاجية فعلاً؟! وهكذا الأمر مع النسخ. إذ يمكن أن يؤدّي إلى مخاطر في قلب الدين إن اعتمد فيه على التخمين والظنّ في ظلّ غياب المعرفة اليقينية. فإذا اعترض سائلٌ قائلاً: أليس الذهابُ إلى القول بالنسخ ضرورياً عند تعارض الآيات؟ يكون علينا أن نُجيب: بلى! لكنّ ألم يردّ في القرآن الكريم أنه

(٤٤) أرجع فيما يلي من كلام إلى الرسالة السابعة السالفة الذكر.

(٤٥) يرد الأثر في سنن الترمذي ١٤٦/٨، والنسائي وأبي داود، قارن بأبي داود ٢٤٩/٥، وتفسير الطبري ٧٩/١، ومقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، تحقيق عدنان زرور، دار القرآن الكريم بالكويت ١٩٧١، ص ١٠٦ - ١٠٧.

لا اختلاف ولا تناقض فيه: ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ (سورة النساء / ٨٢)؟

ويرى رشيد الدين أنه من الطبيعي رؤية بعض الناس للتناقض والتعارض في ظواهر القرآن؛ وذلك لأن القرآن ظاهراً وباطناً، والظاهر يكشف عن مضامينه ومعانيه بشكلٍ أسرع بكثير من البواطن. والذين يعرفون هذه الخاصية في القرآن يتبعون طرائق أخرى في التأويل والفهم. من أجل ذلك يذهب بعض العلماء إلى أنه لا نسخ في القرآن. والذين يذهبون هذا المذهب، ويتخذون سبيل التأويل للتعرف على بواطن القرآن؛ هم الذين يسهمون في تقوية الإسلام والإيمان إذ ينفون عن القرآن الغموض واللبس والتعارض. ولذا، فإن رأيهم هذا هو الكفيل بالرد على أعداء الإسلام. إذ إن خصوم الإسلام يسخرون من نظرية النسخ القرآني ويتساءلون: ماذا يدفع الله سبحانه وتعالى إلى فرض حكم من الأحكام عن طريق الوحي ثم رفع الحكم بعد ذلك؟! هل يفعل ذلك من أجل مصلحة العباد؟ ألا يعلم عز وجل ذلك بدءاً؟ أو إذا قيل إنه عز وجل «يراجع نفسه» أو «يبدوله» فكيف تكون صورته لدى عباده من البشر؟ إن الله عز وجل لا يندم على ما أمر أو أوحى أو فعل، وأوامره وأفعاله عز وجل محكمة لا يطرأ عليها تبديل ولا تعديل. ولذا، فإن ديننا وقرآننا محكمان، ومهيمنان بخلاف أديان الخصوم وكتبهم.

بعد هذا التقديم يصل برشيد الدين الحديث إلى «آية السيف» التي يرى القائلون بالنسخ أنها لم تنسخ الآية الواردة في سورة «الكافرون» فقط؛ بل نسخت أيضاً آيات أخرى فيها حديث عن التوادة والتسامح والمسالة لغير المسلمين من الذين لم يقاتلوهم في الدين، ولم يعتدوا عليهم. يرد في آية السيف القول: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذلهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد.﴾ (سورة التوبة / ٥) (٤٦). بدايةً يحاول رشيد الدين أن يوضح الواقع الذي كان سائداً إبان نزول تلك الآيات

القرآنية. فيقول إنّ المشركين (= عبدة الأوثان) المذكورين في آية السيف ليسوا هم الكفار أو الكافرين الذين يُذكرون في آيات «سورة الكافرون». إذ إنّ المشركين هم فئة واحدة بين فئات الكفار. ومن هنا، فإنّ رشيد الدين يستنتج أنّ كلّ مشركٍ كافِرٌ وليس كلّ كافِرٍ مشركاً. فإذا أمر الله تعالى بقتال المشركين وقتلهم، فإنّ الأمر لا يسري على سائر أصناف الكفار بل على عبدة الأوثان فقط. ومعروف أنّ لكلّ صنفٍ من أصناف الكفار في القرآن حكماً خاصاً به من مثل فرض الجزية على الكفار من أهل الكتاب. فيكون حكم القتل والقتال مختصاً بالمشركين دون غيرهم.

ويتابع رشيد الدين قائلاً إنه حتى بعد نزول آية السيف فإنّ رسول الله ظلّ يُحاول هداية المشركين عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة والإنذار. وكان لا يبدوهم بالقتال إلّا إذا قاتلوه أو يئس من إمكان اعتناقهم لدين الله. وهكذا فإنّ آية السيف كانت وظيفتها الإعذار والإنذار بما يُصيبُ المُصرِّين على الكفر والطغيان لأنّ الله عزّ وجلّ يحذّر ويُنذر قبل أن يُعاقب. فالدعوة تبدأ بالنصح والموعظة والإقناع؛ فإن بقي المدعو الضالّ متشبّهاً بشركه عُوقب. ولو لم يكن الأمر كذلك، لما زوّد الله أنبياءه بالمعجزات التي غرضها الإقناع، ولبدأهم بالسيف مع بداية الرسالة.

والمعروف أنّ كلّ المكيّين، وأكثر العرب، كانوا عندما بُعث الرسول من المشركين (= عبدة الأوثان)؛ فكان على الرسول إذن أن يُقاتلهم مباشرةً بعد البعثة. لكن الذي حدث أنّ الرسول واطب سنواتٍ وسنواتٍ على الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، فدخلت في الإسلام عن طريق الإقناع آلاف مؤلّفة من البشر. فأية السيف تُخاطب أولئك الذين أصرّوا على الشرك، ورفضوا النور. ولا شأن لآية القرآنية ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ بهم؛ بل إنها خاصةٌ بصنفٍ آخر من أصناف الكفار. ولذا، فلا يمكن أن تكون آية «السيف» ناسخةً لها. وما دام الأمر بهذا الوضوح يصبح من غير المفهوم غض الطرف عن الفروق والاختلافات، والقول بأنه ينبغي قتل جميع الكفار. ففي ذلك تجاهلٌ لمقاصد القرآن الكريم، كما فيه احتقارٌ لحياة الإنسان وإنسانيته وهو الكائن

الذي نصّ الله سبحانه في كتابه على اختصاصه وإكرامه وكرامته. ألم يجعل الله سبحانه لكلّ جرم عقوبةً محددةً حتى لا يُعاقب الإنسان أو يُقتل بغير حق؟ فالذي يرى أنّ كلّ آيات التمايز والتسامح والدعوة للموعظة الحسنة واللقاء على الحق والخير منسوخةً بآية أو آيات السيف، يدعو بطريق التبع إلى ذبح الناس دونما تمييز خروجاً على أوامر الله وأحكامه^(٤٧). وبالإضافة لذلك، فإنّ الذين يقولون بنسخ الآية الواقعة في آخر سورة «الكافرون» يرون أنّ الآيتين متعارضتان ولا يرتفع هذا التعارض إلّا بنسخ أولاهما نزولاً؛ وهذا على الرغم

(٤٧) يعالج رشيد الدين في تفسيره لسورة الكافرون في الحقيقة موضوع الجهاد أو الحرب المقدسة الدينية في الإسلام. وعلى الموضوع وأبعاده النصية والتاريخية يعلّق برنارد لويس عام ١٩٨٣: «هناك رأيان يظهران دائماً عندما يطرق موضوع التسامح أو التعصّب في الإسلام؛ وقد صارا في الحقيقة نوعاً من الكليشيه المعتادة. أول هذين الرأيين أو الصورتين أنّ المسلم محارب متعصّب خرج من صحرائه مهاجماً الناس وغير تارك خياراً لهم إلّا القرآن أو السيف. . وثاني هاتين الصورتين، وهي ليست أكثر معقولة، تصوير الاجتماع الإسلامي الوسيط بصورة الاجتماع التعددي المتسامح الذي تتعايش فيه عقائد وشعوب متباينة، Bernard Lewis: Die Juden in der islamischen Welt, München 1987, S.13.

وفي الواقع فإنّ ظاهرة الجهاد في الإسلام عرفت، من وجهة نظري، تفسيرين اثنين خلال التاريخ ومن جانب المسلمين أنفسهم: التفسير النظري/الفقهي الذي يفرض على السلطة السياسية حرباً ضد الكفار مرة في العام على الأقل (ابن تيمية: رسالة إلى السلطان الملك الناصر ص ١٧، وبدر الدين ابن جماعة: مختصر في فضل الجهاد، ص ١٠٧). والتفسير الآخر أخلاقياً يستند إلى المعنى الكبير للإسلام وهو معنى الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة فلا تكون الحرب بعد ذلك إلّا دفاعية، قارن بالربيع بن حبيب الفراهيدي: الجامع الصحيح، نشرة القاهرة حوالي العام ١٩٨٢، مكتبة الثقافة الدينية، القسم الثالث، ص ٩، الحديث رقم ٧٩٢، ٧٩٣. والظروف التاريخية التي تمرّ بها الجماعة الإسلامية هي التي تقدّم أو تسود أحد التفسيرين أو الفهمين. وهكذا، فإنّ التساؤل: هل الجهاد حربٌ دفاعية أو عدوانية (قارن بهذا الطرح للقضية في: Rudolph Peters, in Abh.d. AK.Wiss. Göttingen 1976) ليس تساؤلاً مبدئياً لا يصحّ معه إلا أحد الاحتمالين بل إنّ الموقف التاريخي هو الذي يحدّد الإجابة. ويمكن أن نذكر هنا على سبيل المثال رشيد الدين وابن تيمية اللذين تعاصرا في القرن الثامن الهجري؛ لكن الظروف البيئية التي كان يحياها كلّ منهما أدت إلى تناقض اتجاهيهما في هذه القضية. وانظر بالنسبة للعصور الحديثة:

Moulavi Cherágh Ali: Djihad-Exposition of the Popular Jihad, showing, that all the Wars of Mohammed were defensive and that aggressive war is not allowed in the Koran. Karachi 1977.

من أن الله سبحانه وتعالى ورسوله لم يحددا الآيات المنسوخة بنص من كتاب أو سنة.

ويستطرد رشيد الدين إلى نقطة أخرى من نقاط دفاعه عن فكرته فيذكر أن القرآن يحتوي على آيات كثيرة شديدة الإيجاز يكاد فهمها يكون مستحيلاً - والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿قل لو كان البحر مدداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً﴾ (سورة الكهف/ ١٠٩) فلو أن كل ذوي الألباب، ورجال التفسير بذلوا كل جهد لفهم تلك الآيات لما فهموا إلا القليل الظاهر من معانيها؛ ألم يقل الله سبحانه وتعالى: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ (سورة الإسراء/ ٨٥)؟!

وأخيراً، أليس من الممكن - ما دام الدليل على الآيات المنسوخة مفقوداً - أن يُقدّر الله عالماً على الاحتجاج لعدم نسخ هذه الآية أو تلك؟ ولذا، فعلى العلماء أن يبذلوا كل جهد لجلاء قضايا التعارض الظاهر، ولاجتناب القول بالنسخ. ومن أجل ذلك كله - يقول رشيد الدين - فقد كان هناك علماء كبار ذهبوا إلى أنه لا نسخ في القرآن. أما القول به فهو ناجم لا عن وجوده حقيقة بل لقصور في أفهامنا، وعجزنا عن تبين الفروق الدقيقة بين أحكام الآيات الموحاة.

حظي رأي رشيد الدين هذا باستحسان كبير في إيران المغولية. لكنه لم يمر دونما اعتراض في أوساط العلماء. فقد نهض عالم كان خصماً لرشيد الدين - ويبدو أنه كان حنفياً - متهاً إياه بالكفر. فاضطر ذلك رشيد الدين لكي يقطع الطريق على مزيد من الاعتراض - لتوجيه استفتاء إلى ثمانية وثلاثين عالماً حول صحة اعتقاده. وقد أجابه المستفتون جميعاً بإثبات سلامة دينه، وبأن اجتهاده مُسهم في تقوية الإسلام، ودحض حُجج خصومه^(٤٨). لكن الرشيد لم يضطر

(٤٨) يقول رشيد الدين عن ذلك: «وكتبوا خطوطهم بأن هذه المعاني المودعة في هذه الكتب مقبولة لدين الإسلام». وقد قام يوسف فان أس بتلخيص مضامين التوقيعات والتقريرات، وحاول التعريف بالموقعين بقدر الإمكان؛ قارن عن ذلك: J. van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten, Wiesbaden 1981, S.36-37.

إلى الاستفتاء حول صحة اعتقاده بسبب تفسيره الجديد لسورة «الكافرون» فقط؛ بل إنَّ هناك ما يدلُّ على أنه استفتى علماء تبريز بشأن الكتاب الأول من مجموعته - وكان ذلك بعلم السلطان وموافقة. يقول رشيد الدين: «ولا شك أنَّ العلماء والرؤساء المقتدى بهم في هذا العصر إذا رأوا شيئاً غير مشروع أو غير واقع موقعه أصلحوه إصلاحاً حسناً ينسُدُّ به الخلل، ويرتفع معه الفساد. فقد حصل لنا اليقينُ بناءً على هذه المعاني أنَّ مصنفاتي وتأليفاتي إذا شُرِّفَتْ بمطالعة هؤلاء الأئمة الكرام، وعثروا فيها على سهو أو خللٍ أصلحوه بأقلامهم متفضلين. ثم إنها بعد المطالعة والإصلاح يليقُ بأن تكون من جملة الكتب التي تحوي عليها الخزانةُ العاليةُ السلطانية عمَّرها الله تعالى. فأرضى سلطان الإسلام - خلد الله ملكه - ما قلته وعرضته على حضرته. ثم إني أرسلتُ كتابي الموسوم بالتوضيحات المشتمل على بعض تفاسير آيات القرآن، والرسائل العقلية إلى تبريز، وكاتبْتُ مَنْ بها من الأكابر والأفاضل والمشاهير والعلماء، وسألتهُم مطالعته وإصلاح ما يجدونه فيه من السهو والغلط وطُغيان القلم على سبيل الإرشاد والإفادة. ففضلوا بمطالعة جميع ما فيه، وكتب كل واحدٍ منهم فصلاً مطوَّلاً مشتملاً على استحسان ما أتيتُ به وتصديق ما أثبتته فيه...» (٤٩).

وقد ورد في أحد التقریظات قول المستفتی: «وقد ظفر أهل الإسلام بأدلة هذه الرسائل، وحجج هذا التأليف على مخالفيهم، وأستقر الحقُّ في مركزه...» (٥٠).

على أن هذه المصاعب الصغرى التي لاقاها رشيد الدين في المعسكر المغولي نتيجة محاولته الإصلاحية، لا تُقارَنُ بِرَدِّ الفعل العنيف على المحاولة في المعسكر المملوكي. فالإصلاح السلفي الكبير ابن تيمية لم يتردد في القيام بهجوم صاعقٍ على رشيد الدين، متوسلاً لذلك - من ضمن ما توسَّل به - بتحريف كلامه، وحمله على غير محمله بحيث استطاع في النهاية أن يقول إنَّ رشيد الدين كافرٌ ومرتدٌ.

(٤٩) رشيد الدين: التوضيحات، ق ٢٠ آب.

(٥٠) التوضيحات، ق ٢٨ أ.

لقد حاول الوزير الكبير في إيران المغولية، وبالاتفاق مع السلطان الإيلخاني قبل تحوله إلى التشيع^(٥١)، أن يشرع أبواب الإسلام السني للتغيير والتجديد والانفتاح، أمّا ابن تيمية فلم يكن لديه مشكلٌ داخليٌّ يتطلبُ حلاً عاجلاً مثلما كانت عليه الحال عند رشيد الدين بليران. ولذا، انصرف ابن تيمية لمتابعة دعاية الحرب والتدمير والتكفير ضدّ المعسكر الإيلخاني، معتبراً رشيد الدين جزءاً منه. ففي فتواه ضدّ المغول يقول ابن تيمية^(٥٢): «... حتى أنّ وزيرهم هذا الخبيث المُلحد المُنافق صَنَّفَ مصنفاً مضمونهُ أن النبي صَلَّى الله عليه وسلم رضي بدين اليهود والنصارى وأنه لا يُنكَرُ عليهم، ولا يُذَمُّونَ ولا يُنْهَوْنَ عن دينهم، ولا يُؤْمَرُونَ بالانتقال إلى الإسلام. وأستدلّ الخبيث الجاهل بقوله ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ...﴾ وزعم أن هذه الآية تقتضي أنه يرضى دينهم. قال: وهذه الآية مُحْكَمَةٌ ليست منسوخة. وجرت بسبب ذلك أمور...».

أودّ في هذه الخاتمة، بعد أن شرحتُ بعض مجريات العملية الإصلاحية عند رشيد الدين وآلياتها، أن أعود فأعرض لقضية «رئيسية» تتمثل في السؤال التالي: ما هي خصوصية محاولة رشيد الدين التي يستحقُّ من أجلها اعتباره إصلاحياً إسلامياً؟

لقد رأينا من قبل أنّ رشيد الدين يقف في الجانب المعارض لبعض القواعد التقليدية المهمة في الفقه الإسلامي وأصوله. فهو يرفض نظرية النسخ، التي يمكن بمقتضاها رفع حكمٍ نافذٍ لنصٍّ قرآنيٍّ أو نبويٍّ لصالح حكمٍ بديلٍ آخر. فالقرآن بالنسبة لرشيد الدين نصٌّ يقيني الثبوت والاستمرار، ولا يمكن المساس به بأيِّ حال. ورؤيته هذه تمثل منهجاً جديداً في النظر إلى القرآن والسنة باعتبارهما المصدرين الرئيسيين للتشريع في الإسلام. فالتناقض الظاهر داخل القرآن لا ينبغي من أجل إزالته اللجوء إلى النسخ الذي يعطلُّ جزءاً من النصّ

(٥١) قارن بدوروتيا كرافولسكي: السلطة والشرعية، دراسة في المأزق المغولي؛ بمجلة الاجتهاد م ٣ (ربيع ١٩٨٩/ص ١٠١ - ١٢٧).

(٥٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى الكبرى م ٥٢٦/٢٨.

القرآني وببقيه بدون وظيفة؛ بل إنَّ الطريقة الواجبة الاتِّباع في رفع التناقض هي تلك التي تحترم النصَّ في مجموعة وشموله، ولا تنسى أنه كلمةُ الله الأبدية. ففي حالة هذا التناقض بالذات ينبغي الاحتكام إلى روح النصِّ، وبنيته الداخلية وليس إلى ظواهره اللفظية المجردة. وإذا شئنا التعبير بطريقة «سلبية» بعض الشيء عن نتائج هذه النظرة في موضوع الجهاد مثلاً فإنَّ النتيجة تكون: إنَّ الله عزَّ وجلَّ ليس ذباحاً دوغماً سببٍ أو داعٍ!

أمَّا جوهر الرؤية القرآنية بالنسبة لرشيد الدين فهو واضح ويمكن التقاطه من النصِّ، وليس متروكاً للميول والاجتهادات الشخصية. فما نحتاج إليه لاستخراج المعنى من النصِّ هو الطريقة الصحيحة في التفسير والتأويل. وهي عند رشيد الدين الطريقة التاريخية. فالقرآن عند رشيد الدين هو وثيقة شديدة الحضور والفعالية. وبذلك فإنَّ الأحكام الواردة فيه تتعرض باستمرار للتخصيص على الوقائع إذ إنَّ القرآن ليس جدولاً تاريخياً مثبتاً على لوح، أو كتاباً من كتب القوانين ذات الطبعات المتعددة حسب التعديلات المتتالية. وبسبب «التخصيص» الذي يمثِّل التفاعل والتجاوز بين النصِّ القرآني والوقائع المستجدة؛ فإنَّ النصَّ القرآني يمكن وصفه بأنه ذو طبقاتٍ متعددة. فالعامُّ القرآني يمكن التوصلُ إليه بالتالي عن طريق تأمل الوقائع والنوازل تأملاً نقدياً في سياقات النصِّ والتاريخ.

إنَّ هذا المذهب الذي ذهبه رشيد الدين لم يُبعده عن المدرسة الفقهية التي كان ينتمي إليها فقط (المدرسة الشافعية) بل عن سائر المدارس الفقهية السنية أيضاً التي كانت ترى في الترتيب التاريخي لنزول النصِّ القرآني مبدأً أعلى من سبب النزول أو مُناسبته. فقد كان الشافعي يرى أنَّ مجاهدة الكفار والمشركين واجبةٌ لأنهم كفارٌ ومشركون. وهو لم يستثن من ذلك إلاَّ الأطفال. وقد توصَّل إلى القول بذلك عن طريق «فهم» ضيقٍ للقرآن والسنة يقوم على اعتبار النصِّ القرآني حسب ترتيب النزول. ويبدو لي أنَّ رشيد الدين فيما ذهب إليه من نقدٍ لطرائق استنباط الأحكام لدى الأصوليين والفقهاء المسلمين القدامى لم يكن وحيداً، إذ تنسب بعض المصادر قولاً للنبيِّ نصُّه: «لا تضربوا القرآن بعضه

ببعض». وما يُعبر عنه هذا الأثر من أسلوب لفهم القرآن؛ عاد إليه حضوره في العصر الحديث في الصراع بين المسمّين بالأصوليين، والآخرين المسمّين بالليبراليين. ففي العام ١٩٥٨ تولى الشيخ محمود شلتوت مشيخة الأزهر وظلّ فيها حتى وفاته عام ١٩٦٣. والمعروف عن الشيخ شلتوت انتماءه إلى التيار الإصلاحى بالأزهر منذ مطالع الأربعينات من هذا القرن. وقد أصدر عام ١٩٤٨ رسالة بعنوان: القرآن والقتال (مطبعة النصر، مكتب اتحاد الشرق)؛ وهو يقول في الرسالة المذكورة إنّ هناك طريقتين لتفسير القرآن. أمّا إحداها فتحاول فهم الآيات والسُور حسب ترتيب نزولها. وهذا الفهم يمكن أن يكون نحويّاً أو تاريخيّاً أو أسلوبياً أو فقهيّاً أو فلسفيّاً. لكنّ التوجّهات كلّها المستندة إلى الطريقة السالفة الذكر تتجاهل روح القرآن، وتُحكّم به عوامل خارجية تؤدّي بها إلى تعطيل هذه الآية أو تلك أو القول بنسخها. ويمكن فهم مدى خطورة هذه الطريقة التقليدية على القرآن عندما نعلم أنّ بعض المفسّرين قالوا بنسخ حوالى السبعين آية من آيات القرآن تدعو إلى دعوة الناس بالحسنى والحكمة والموعظة الحسنة، ومجادلتهم بالتي هي أحسن؛ لأنها تتعارض من وجهة نظرهم مع الآيات القرآنية الداعية للقتال والجهاد. وتقوم الطريقة الأخرى على ضمّ الآيات المتصلة بموضوع واحد بعضها إلى بعض، ثم محاولة فهمها في سياقاتها الداخلية. فإذا طبقنا هذه الطريقة في قضية القرآن والقتال؛ فماذا نجد؟ يقول الشيخ شلتوت إنّ موضوع القتال والحرب في العصور الحديثة ذو أهمية عملية ظاهرة لكثرة الحروب الناشبة هنا وهناك، والتي يكون على المسلم أن يتخذ موقفاً منها. ثم إنّ الموضوع نفسه ذو أهمية نظرية كبيرة بالنسبة للمسلمين، لأنّ كثيرين من أتباع الديانات الأخرى يتعرّضون لمسألة القتال في بحوثهم وكتاباتهم من أجل مهاجمة الإسلام، واتّهامه بالنزعة الحربية. لهذا فإنّ على المسلمين العودة إلى قراءة القرآن بعيون جديدة، ومناهج جديدة لكي يكتشفوا حكمة القرآن ورحمة الرسالة المحمدية بالبشرية وذلك في السعي الحثيث من أجل السلام، وتجنّب سفك الدم بأيّ ثمن، والبعد عن القتال والاقتتال وبخاصّة حين يكون الصراع على السيطرة والنفوذ وماديات هذا العالم الزائلة.

في السادس من أكتوبر عام ١٩٨١ قامت مجموعة من حركة تُسمَّى نفسها «جماعة الجهاد» بقتل الرئيس المصري أنور السادات. وقد أصدرت الحركة برنامجها في كتاب باسم «الفريضة الغائبة»، والفريضة المقصودة هي الجهاد الذي تفهمه الجماعة على أنه داخلي وخارجي، وأنه الركن السادس ضمن أركان الإسلام. تتبع الجماعة في احتجاجها لفريضة الجهاد واستمراره، وشموله للدخل والخارج المنطق التقليدي للفقه الإسلامي، وتفسير القرآن. وتعرض بالإضافة لذلك رؤية معينة للعالم والتاريخ ووظيفة الإسلام فيها. فالإسلام نهج إلهي للبشرية كلها. والمسلمون مكلفون بإقامة نهج الله وشرعه في الأرض. ولا يمكن تصوُّر إمكان ذلك دونما صراع و قتالٍ ضدَّ قوى السيطرة والطاغوت. لكنَّ هذا الجهاد ليس من أجل أن يعتنق الناس الإسلام مُرغمين فلا إكراه في الدين. وإذا كان المسلمون مكلفين بإقامة نظام الله في الأرض؛ فمن باب أولى أن يكون هذا النهج مستتباً في دار الإسلام؛ ومن هنا مشروعية مجاهدة الفاسدين والمفسدين والخارجين على شريعة الله ضمن عالم الإسلام. والتاريخ الإسلامي مليء بالشواهد على ضرورة هذا الجهاد وذاك الجهاد.

فإذا عُدنا إلى الجانب الآخر من الصورة، وجدنا رؤيةً مختلفةً تماماً. فحوالي العام ٦٤٠ للميلاد، كتب أحدهم بفلسطين رسالةً جدليةً تعليميةً ضدَّ اليهود. والمعروف أن النبي محمداً توفي عام ٦٣٢ م وبذلك فإنَّ الرسالة كُتبت إبان الفتوحات العربية الإسلامية بالشام والعراق. في الرسالة يُحاول يعقوب، وهو يهوديٌّ أرغم على اعتناق المسيحية ثم تسلَّل إليه الاقتناع بها إقناع يهود آخرين أرغموا أيضاً على المسيحية، بصحتها، وأنها دين الله الحق. لكن الجدل التعليمي هذا ينتهي نهايةً غير منتظرة. إذ إنَّ رجلاً يهودياً اسمه يوستوس يذكر عن بعض اليهود من مُعاصريه إيمانهم بأنَّ محمداً نبيُّ السرازانين، الطالع في الجزيرة العربية، صادقٌ ومبشِّرٌ بمجيء المسيح.

يذكر يوستوس أنَّ يهودياً مثله اسمه أبراهام عندما ظهرت قضية النبي محمد بين اليهود مضى إلى حَبْرٍ يهوديٍّ عالمٍ بالشريعة والكتابات المقدسة فسأله عن ذاك النبي الذي ظهر بين السرازانين، وهل هو مذكورٌ في الكتب المقدسة؟

فأجابه الخبر قائلاً: «إنه متنبئٌ وليس نبياً! هل يأتي الأنبياء بالسيف والعربات الحربية؟!»^(٥٣).

هكذا فإن الإجابة على مسألة الحرب والقتال واضحةٌ بالنسبة للأصوليين، كما هي واضحةٌ بالنسبة لليبراليين. فيبقى أن نقول إنَّ للمأزق أبعاداً تاريخية.

(٥٣) انظر:

Doctrina Jacobi. Ed. N, Bonwetsch, in: Abh. Koenigl. Akad. Wiss. Zu Goettingen 12, Berlin 1910.